

CAPÍTULO 8

El taranconismo. La transición de la Iglesia antes de la Transición

FELICIANO MONTERO GARCÍA
Universidad de Alcalá de Henares

La Iglesia católica hizo su propia transición antes de la muerte de Franco. Cuando se inicia la Transición de la dictadura a la democracia la Iglesia ya había operado su propio proceso de reconversión profunda, que se enmarca en el contexto de la revisión general que supone el Concilio Vaticano II y la recepción de su doctrina. Un proceso que implica un replanteamiento *ad intra* de principios teológicos, especialmente referidos a la autoconcepción de la Iglesia y de su misión pastoral, pero también una revisión de su proyección social y política, y en concreto de su forma de entender y practicar su relación con el Estado y la sociedad; es decir, una revisión del modelo nacional-católico, con la consiguiente aceptación del marco de la libertad religiosa.

Este proceso de revisión autocrítica y de «despegue» respecto del Estado franquista, que cualificados miembros del régimen sólo pudieron interpretar como una deslealtad o traición, se operó en un tiempo corto, aproximadamente entre 1960 y 1975, en dos fases. Una primera «desde abajo», protagonizada por sectores del clero y del laicado, principalmente los Movimientos especializados de AC; y una segunda, «desde arriba», protagonizada por una buena parte de la Jerarquía eclesiástica. La divisoria entre esas dos fases se puede establecer en la llamada «crisis de la Acción Católica», en 1966-68, expresión culminante de las tensiones intraeclesiales entre los partidarios del «despegue» y los mantenedores del modelo de unidad católica y de la colaboración armónica Iglesia-Estado; y en las conclusiones de la Asamblea Conjunta de obispos y clero (1971), ocasión y lugar de expresión pública de la autocrítica y del «despegue».

El «taranconismo» es el término acuñado para definir la segunda fase de este proceso de «despegue» institucional, en la medida en que el liderazgo del cardenal Tarancón, bajo la inspiración y el impulso directo de Pablo VI, se convierte en el motor y conduc-

tor principal del proceso, y también en el objeto de las críticas de los resistentes. El taranconismo, en efecto, puede valer para significar una época de la Iglesia española que coincide con el postconcilio y con el final del franquismo y la Transición (1971-81); un estilo de gobierno de la Iglesia y de su relación con la sociedad, basado en el espíritu de diálogo y la tolerancia; y, sobre todo, un proyecto pastoral y político tal como el propio Tarancón lo define y justifica en sus *Confesiones* o *Memorias*. Un proyecto cuyo significado profundo es una revisión autocrítica de los presupuestos del nacional-catolicismo.

BREVE ESTADO DE LA CUESTIÓN

La figura de Tarancón y lo que representa políticamente, como ese momento de despegue institucional de la Jerarquía eclesiástica respecto del régimen de Franco, sigue siendo historiográficamente un tema polémico, como lo fue ya en vida del cardenal, y abierto por tanto a la investigación. Los primeros libros de homenaje a la figura de Tarancón y a la época de la Iglesia española que preside, la Iglesia del postconcilio y de Pablo VI, son memoria vindicativa y justificativa, bastante autocomplaciente, del trabajo realizado, al servicio de una transformación de la Iglesia y del catolicismo español, en la línea de la doctrina del Vaticano II. Un servicio que tenía una indudable y consciente carga política y social al servicio «anticipado» de la futura «Transición».

La mayor parte de estas publicaciones de homenaje se hacían en el contexto de esa Transición ya felizmente operada y bastante consolidada. Entre estas publicaciones destacan sobre todo el libro-entrevista del cura periodista, muy estrecho colaborador de Tarancón, José Luis Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio* (1982); la última entrevista al cardenal publicada en las actas del encuentro sobre *Pablo VI y España* (1996), y las *Confesiones* (1996) del propio Tarancón publicadas a título póstumo. Y, entre los libros de homenaje, el colectivo coordinado por Ruiz Jiménez en 1984, referido más a la época y al conjunto de la Iglesia, y el editado por la Generalitat valenciana en 1997, más centrado en la figura del cardenal. En este segundo destaca sobre todo el análisis y el testimonio de algunos de sus más estrechos colaboradores, como su obispo auxiliar y principal organizador de la Asamblea Conjunta, Ramón Echarren. Las valoraciones positivas de algunos teólogos protagonistas y en buena medida contribuyentes al taranconismo, como Olegario González de Cardenal (*España por pensar*; 1985) y Fernando Sebastián, sobre el papel jugado por la Iglesia en la Transición antes de 1975, refuerzan esa visión elogiosa de Tarancón.

Frente a esa valoración positiva, mayoritaria en los medios católicos de los años ochenta, se expresan también los críticos o resistentes, no sólo al taranconismo sino a la aplicación del espíritu del Vaticano II. La crítica o descalificación coetánea de la Asamblea Conjunta, y en general de la nueva postura política de Tarancón y la Conferencia Episcopal, a cargo de la Asamblea Sacerdotal, las revistas *Fuerza Nueva* e *Iglesia-Mundo*, y en general de los sectores resistentes al espíritu del Concilio, se expresa de forma especialmente clara y rotunda en las obras de Guerra Campos, perfil antagonista del propio Tarancón, tanto en la recopilación documental sobre la crisis de la Acción Católica como en estudios sintéticos sobre la relación de la Iglesia con el régimen de Franco. Igualmente se puede rastrear en las *Memorias* del ministro López Rodó, responsable de la política exterior en el breve Gobierno Carrero de 1973 e impulsor de la negociación de un nuevo Concordato.

El libro de Pablo Martín de Santa Olalla (2005) sobre el proceso de negociación de un nuevo Concordato significa un salto cualitativo por la utilización exhaustiva de la documentación gubernamental (papeles de la Embajada española en la Santa Sede y del Ministerio de Asuntos Exteriores). A partir de esa documentación se reconstruyen los pormenores de la negociación contrastando la información con la aportada por los testigos en sus memorias, principalmente las de Tarancón o las de López Rodó. Para comprender la preocupación gubernamental y el seguimiento puntual de las actividades de la Iglesia «progresista» y las tensiones intraeclesiales tiene gran interés la documentación del Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo, conservada en el Archivo General de la Administración.

La investigación sigue abierta al estudio de nuevas fuentes hoy inaccesibles (las de la Iglesia en el Vaticano y en la Conferencia Episcopal Española), o posibles nuevas fuentes públicas y privadas, gubernamentales y eclesiales, de los testigos y agentes privilegiados. En relación con Tarancón falta dilucidar si las *Confesiones* publicadas son también las *Memorias*, o si se conserva su archivo privado (correspondencia). Gran interés tendría la consulta de los archivos privados de Martín Descalzo o Martín Patino, además del de Ruiz Jiménez y algunos otros protagonistas relevantes. Pero, además del estudio general de las relaciones Iglesia-Estado, faltaría estudiar en el plano diocesano la proyección del taranconismo y de las resistencias de esa tensión eclesial y política, provocada por la aplicación de la doctrina del Vaticano II, y la consiguiente autocrítica del nacional-catolicismo, en la peculiar coyuntura política y social española¹.

CONFESIONES O MEMORIAS, ¿CUÁL ES SU VALOR COMO FUENTE PARA LOS HISTORIADORES?

La breve nota del editor y la introducción (o declaración de intenciones) del propio Tarancón subrayan la distinción entre lo que le anima a publicar las *Confesiones* y las *Memorias*, que está escribiendo, más documentadas, con referencias personales directas que no conviene publicar hasta pasado algún tiempo. Sin embargo, el tono y el contenido de algunos capítulos, en especial de la extensa segunda parte, centrada en la narración pormenorizada de las tensiones políticas entre la Iglesia, la Conferencia Episcopal Española (CEE) y los últimos gobiernos de Franco, y dentro de la propia Iglesia entre las distintas tendencias, tienen todo el aspecto de formar parte de esas *Memorias*. A falta de explicaciones por parte del editor, da la impresión de que en la publicación se juntan y solapan materiales escritos en tiempos diferentes y con intención distinta: confesiones y memorias. Quizá los primeros capítulos, en un tono de valoración más general, son las *Confesiones* que prologa en 1983, poco después de iniciar su retiro. Mientras que la segunda parte, a partir del capítulo correspondiente a su nombramiento como primado de Toledo, podría formar parte de sus *Memorias*. Desde luego, en estos capítulos narra con mucho detalle y minuciosidad, con intención de rigor histórico objetivo, reproduciendo resúmenes muy amplios de conversaciones y negociaciones e incluso cartas o informes íntegros, todo el proceso que conduce a la Asamblea Conjunta, su celebración y las reacciones y consecuencias que provoca; las

¹ Un ejemplo de estudio diocesano modélico es la tesis de L. Serrano Blanco, «Renovación eclesial y democratización social. La Iglesia diocesana de Valladolid durante la construcción de la Democracia, 1959-1979», Universidad de Valladolid, 2002.

tensiones en el interior de la Conferencia Episcopal; las relaciones con los gobiernos y con la Santa Sede a propósito del proceso de negociación del Concordato de 1953.

En estas páginas, aunque salve siempre o casi siempre la buena y cristiana intención de sus antagonistas en el Gobierno o en la Iglesia, no ahorra juicios y calificativos muy explícitos y duros sobre los comportamientos gubernamentales y personales, denunciando la utilización de métodos poco honestos. La libertad con la que escribe sobre el comportamiento de los demás, el análisis que traza de las diversas situaciones, es más propio, siguiendo su propia distinción, de unas memorias que de unas confesiones. En cualquier caso, el solapamiento de al menos dos textos se refleja bastante claramente en el tratamiento reiterativo de algunos temas en capítulos diferentes.

Desde luego, el testimonio escrito de Tarancón en este texto, anticipado ya en algunas publicaciones anteriores (especialmente en la larga entrevista con Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio*), tiene un valor histórico extraordinario. Sobre todo para conocer al personaje, su percepción de los problemas y tensiones, su autopercepción de su papel protagonista crucial como puente o mediador en medio de los acontecimientos, por más que proclame su distancia del mito «Tarancón». Pero también por la información abundante y detallada (a veces bastante documentada) que da de situaciones, reuniones, negociaciones y personas implicadas.

Es esta información sobre las situaciones y las personas la que reclama el contraste con otras fuentes y testimonios. En conjunto, lo que hasta ahora sabemos por otras fuentes confirma o valida bastante la versión de Tarancón. Su versión de los conflictos queda sustancialmente reforzada en el reciente libro de Pablo Martín de Santa Olalla (sustentado en una documentada tesis) sobre el proceso frustrado de negociación de un nuevo Concordato, telón de fondo de buena parte de las tensiones Iglesia-Estado en el período 1969-75. La denuncia de Tarancón del seguimiento y «persecución» gubernamental de la Iglesia progresista o conciliar, y de su connivencia con los sectores resistentes al Concilio, está perfectamente corroborada en la documentación del Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo (AGA), o en las memorias del coronel San Martín sobre los servicios informativos especiales². La biografía de Tusell sobre Carrero confirma su preocupación central, obsesiva, por la deriva de la Iglesia³. Por el lado antagonista, los testimonios y las valoraciones de Guerra Campos o de López Rodó, dos ejemplos muy significados, desde sus respectivas visiones confirman bastante la versión de Tarancón del conflicto político-eclesial durante los últimos años del franquismo.

Pero el valor histórico de las *Confesiones* de Tarancón, como en general el de unas memorias, reside sobre todo en la posibilidad de comprender la cosmovisión y las razones del comportamiento personal a partir de la autopercepción que él mismo tiene del rol que se ve empujado a jugar en una coyuntura muy concreta. Tarancón es ante todo un hombre de Iglesia y en su explicación de los hechos domina esa «razón de Iglesia» (análoga a «la razón de Estado»), la «independencia» de la Iglesia tal como la acaba de proclamar el Vaticano II. Es la nueva doctrina eclesial del Vaticano II la clave que explica su «conversión», su distancia crítica respecto del nacional-catolicismo y sus con-
siguientes diferencias con algunos compañeros del episcopado y con los gobernantes. Con todo respeto a su rectitud de intenciones explica en esta clave lo que le separa de

² J. I. San Martín, *Servicio especial. A las órdenes de Carrero Blanco*, Barcelona, Planeta, 1984.

³ J. Tusell, *Carrero, la eminencia gris del Régimen de Franco*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993.

Casimiro Morcillo, Marcelo González y Guerra Campos. Con el mismo respeto discrepante trata de entender la postura de Carrero Blanco (capítulo en el que resume una larga entrevista en noviembre de 1973, tras las tensiones ocasionadas por el «motín» en la cárcel de Zamora y los encierros en la nunciatura y el seminario de Madrid)⁴. Mucho más duras son sus referencias a las maniobras del Opus Dei, y en especial al comportamiento de López Rodó en sus gestiones como ministro de Exteriores en la negociación del Concordato.

Las *Confesiones* de Tarancón no son una visión completa de su trayectoria biográfica ni de su actividad pastoral, pues están centradas muy preferentemente en los años finales del franquismo, desde su nombramiento como primado de Toledo en 1969 hasta la muerte de Franco. Y se refieren casi exclusivamente a la dimensión o proyección político-eclesial de su actividad pastoral: el proceso de celebración de la Asamblea Conjunta es por ello un capítulo fundamental en el contexto de las crecientemente tensas relaciones Iglesia-Estado por los intentos de negociar un nuevo Concordato. El argumento principal de las *Confesiones* es la narración de ese proceso, de naturaleza eminentemente política. El lenguaje y los argumentos explicativos no rehuyen los términos específicos y comunes de la lucha, las estrategias y tácticas políticas de los diferentes agentes. Aunque nunca deje de mencionar los objetivos eclesiales y cristianos, en clave conciliar, que inspiran su posición.

EL TARANCONISMO COMO PROYECTO POLÍTICO PASTORAL. LA ASAMBLEA CONJUNTA

El taranconismo como proyecto de renovación de la Iglesia española impulsado desde el Vaticano (Pablo VI y Benelli) contiene al menos los siguientes elementos: una revisión del modelo nacional-católico en nombre de la libertad religiosa; la revisión consiguiente del Concordato de 1953 sobre la base del principio de «separación amistosa» y colaboración entre la Iglesia y el Estado; revisión paralela y en cierto modo incompatible, como veremos, con los intentos fracasados de renegociar el Concordato en el tardofranquismo, promovidos por el embajador Garrigues; la apelación a la mayoría sociológica católica para recabar de parte del Estado aconfesional o laico un estatuto de protección especial en el marco de la libertad religiosa; deslegitimación de los partidos políticos confesionales en nombre del pluralismo y del principio conciliar de la «autonomía de lo temporal», cuya consecuencia directa sería la falta de apoyo explícito a un partido demócrata cristiano y la tolerancia respecto a las opciones políticas de los cristianos de izquierdas.

La práctica pastoral y política del taranconismo, es decir, la orientación y las directrices pastorales de la Jerarquía eclesiástica, individual y colectivamente (la Conferencia Episcopal), se concreta en una serie de acciones y decisiones que marcan la tensión entre la Iglesia y los últimos gobiernos de Franco, pero también en el interior de la Iglesia entre los distintos sectores. La acción colectiva más decisiva y representativa, también la que provocó mayor confrontación, fue la Asamblea Conjunta. Su proceso de celebración desde las primeras encuestas hasta la celebración de la Asamblea final en septiembre de 1971, tras las asambleas diocesanas, es el acontecimiento que mejor define la revisión autocrítica del nacional-catolicismo y revela las tensiones que desata.

⁴ V. Enrique y Tarancón, *Confesiones*, Madrid, Promoción Popular Cristiana-Ediciones SM, 1996, págs. 569-578.

El proceso de revisión del papel y la misión del clero en España se había impulsado ya en 1968, antes de que Tarancón fuera nombrado primado de Toledo; y culmina en Madrid en septiembre de 1971, cuando ya Tarancón era administrador apostólico, futuro arzobispo de Madrid y estaba a punto de ser elegido presidente de la Conferencia Episcopal⁵.

La crítica de las conclusiones de la Asamblea Conjunta promovida por algunos sectores de la Iglesia española, con la connivencia de alguna congregación vaticana y el apoyo gubernamental, expresa la fuerte resistencia provocada en medios eclesiales y gubernamentales en defensa del modelo de unidad católica y del régimen. En la conspiración contra la Asamblea Conjunta se conjugan la reacción eclesial anticonciliar y la reacción defensiva del franquismo final (Carrero). Era una batalla antigua que alcanza ahora niveles altos y más explícitamente políticos de conflictividad por la implicación directa del Gobierno en defensa de la tendencia minoritaria de la CEE, crítica con la nueva línea. Tarancón en sus *Confesiones* expresa claramente el alcance del reto que significaba el «documento romano» y justifica su apelación extrema al propio Pablo VI en defensa del proyecto de transición que en su nombre él estaba desarrollando. Pablo VI avaló finalmente la validez de las conclusiones o más bien la orientación general del proyecto de transición, pero las críticas doctrinales de la Congregación Romana no dejaron de hacer mella, frenando o moderando las posiciones más avanzadas o el espíritu de la Asamblea⁶.

Entre todos los trabajos de la Asamblea, la ponencia primera sobre «Iglesia y mundo en la España de hoy», sus proposiciones y conclusiones, se puede considerar la formulación más acabada, además de la más representativa, de la revisión autocrítica del nacional-catolicismo. Los redactores de la ponencia se consideraban herederos de las primeras autocríticas de los años cincuenta y muy especialmente de las pastorales advertencias del entonces obispo de Solsona:

Lo que parece claro es que nuestro catolicismo —tras una década de autocrítica que va del 50 al 60, tras una década de crisis que va del 60 al 70— se encuentra en la década que iniciamos ante una inevitable decisión: o renovarse o decaer (...) y hoy tendremos que plantearnos con tanto coraje como prudencia... qué hemos de hacer de nuestro catolicismo tradicional, qué tenemos que recortar sin miedos ni sentimentalismo, qué tendremos que mantener por encima de crisis y modas y qué tenemos que potenciar y transformar con un nuevo vigor⁷.

La ponencia hacía un balance breve de los «valores positivos del catolicismo tradicional español» y sobre todo, extensamente, de los «valores en desfase con el mundo de hoy», revisando sucesivamente: «Oficialidad y hereditariadad. Iglesia-Estado. Concordato», «Pobreza teológica e incultura religiosa», «Olvido de los alejados. Crisis de las minorías», «La familia y la juventud», «Sentido ecuménico, pluralismo religioso, pole-

⁵ La documentación sobre la Asamblea Conjunta fue publicada en su día por el Secretariado Nacional del Clero, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971. Extenso relato en V. Enrique y Tarancón, ob. cit., págs. 423-523.

⁶ En los análisis y valoraciones de la Asamblea domina la tesis del fracaso de su espíritu y en la aplicación de las conclusiones. G. Fernández Fernández, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*, León, Edilesa, 1999.

⁷ *Asamblea Conjunta...*, ob. cit., pág. 36.

mismo». De todos estos temas nos interesa sobre todo el primero, en el que constataba, a partir de las respuestas mayoritarias del clero, la existencia de un «clamor» a favor de la revisión radical de las relaciones Iglesia-Estado y del Concordato de 1953. La ponencia recogía, según el grado de aceptación, los principios o criterios básicos más compartidos para llevar a cabo esa revisión sobre nuevas bases. Una revisión que en general iba más allá de las que el propio Gobierno estaba proponiendo a la Santa Sede desde 1968⁸:

Todo el mundo está de acuerdo en que el Concordato de 1953 es un instrumento legal superado, que, visto con ojos de hoy al menos, ofrece al país una impresión de mutua concesión de privilegios entre la Iglesia y el Estado, que no favorecen ni a la una, ni al otro ni al país (...) Todo el mundo coincide en reconocer que el futuro ordenamiento jurídico debe basarse en una sana independencia de ambos poderes que no excluya la autonomía de cada uno ni la colaboración de ambos al servicio del bien común de los españoles. Crece entre los españoles el deseo de una respetuosa separación de poderes que no conduzca a la hostilidad ni al recelo (...) Muchos españoles incluso creen superado el tiempo de este tipo de acuerdos concordatarios (...) Hay incluso una fuerte minoría que aspira a que no haya ningún tipo de acuerdos especiales entre la Iglesia y el Estado al menos a alto nivel concordante (...) Hay puntos en los que la conciencia religiosa parece uniforme y madura. La petición de que desaparezca toda intervención estatal en el nombramiento de obispos, y de que igualmente desaparezca toda intervención de los obispos en organismos estatales por directo nombramiento del poder, parecen ideas unánimes o casi unánimes...⁹

La parte propositiva de la ponencia, las «actitudes que la Iglesia española debe evitar y posturas que debe tomar», recogía como propuesta la urgente y necesaria «clarificación de las relaciones Iglesia-Estado», citando las principales proposiciones aprobadas en las asambleas diocesanas y regionales¹⁰:

De lo que no cabe lugar a dudas es que casi todo el clero del país —y creemos poder afirmar que coincide en ello con la mayoría del pueblo español— quiere que se acelere el proceso de independencia entre la Iglesia y el Estado; que esta independencia sea visible; que desaparezcan urgentemente todas las señales visibles de una excesiva, peligrosa y confusa unión (...) Esta independencia tiene que empezar por una seria y urgente renuncia a los privilegios que la Iglesia disfruta hoy¹¹.

Pero esta concreta revisión de la situación jurídica y política propia del nacional-catolicismo se planteaba en el contexto de un objetivo y una actitud previa de conversión colectiva en clave reconciliadora:

⁸ Sobre los proyectos del embajador Garrigues y los sucesivos intentos de negociación con la Santa Sede y con la Conferencia Episcopal, en el período 1968-75, véase P. Martín de Santa Olalla Saludes, *La Iglesia que se enfrentó a Franco: Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005.

⁹ *Asamblea Conjunta...*, ob. cit., pág. 40. La ponencia recogía el porcentaje de clérigos encuestados, el 61 por 100 de los 15.000 encuestados, el 86 por 100 entre los menores de 40 años, que no estaban de acuerdo con «la postura actual de la Iglesia española en relación con lo social y lo político».

¹⁰ Hay que recordar el proceso participativo de abajo arriba que precedió a la Asamblea final en Madrid en septiembre de 1971: la encuesta al clero, las asambleas diocesanas, algunas asambleas regionales de provincias eclesíásticas, la asamblea nacional...

¹¹ *Ibíd.*, pág. 74.

La Iglesia española tiene un muy concreto deber de reconciliación de todos los españoles. Como ciudadanos y como cristianos queremos una convivencia cívica en la que no se mantengan el odio, la discordia, el enfrentamiento¹².

Se puede decir que la Asamblea Conjunta, y en concreto la ponencia primera, recogía y explicitaba en el grado más institucional y solemne la larga cadena de autocríticas del nacional-catolicismo que se habían iniciado en las Conversaciones de San Sebastián y en la autocritica religiosa de los años cincuenta¹³. La redacción de la ponencia no utiliza expresamente el término nacional-catolicismo sino catolicismo tradicional, pero su denuncia de la situación coincide con la que hacían los autocriticos del nacional-catolicismo. Eran el fruto maduro de una nueva conciencia ampliamente planteada y difundida en los años sesenta al compás de los cambios sociales y eclesiales (Vaticano II). No es por tanto extraño que estas conclusiones públicas alarmaran al Gobierno y a los sectores eclesiales que veían directamente amenazadas sus posiciones. Esta resistencia, notable ya en los primeros sesenta frente a las primeras expresiones del compromiso temporal de los militantes cristianos («crisis de la ACE»), se hizo especialmente virulenta frente a la Asamblea Conjunta y en general el taranconismo en los últimos años del régimen¹⁴.

En el corto espacio de tiempo que va entre la celebración de la Asamblea Conjunta en septiembre de 1971 y la elección de Tarancón como presidente de la CEE, en febrero de 1972, se agudizaron las tensiones entre la Jerarquía española y el Gobierno, y las divisiones internas en el seno de la Iglesia española, impulsadas interesadamente por medios gubernamentales. Cada parte define mejor su posición y toma medidas para el combate. Se libra una verdadera batalla, aparentemente sólo en el interior de la Iglesia, entre dos tendencias de peso muy desigual, pero realmente es sobre todo una batalla política más dentro del largo y difícil proceso de reacomodo de una nueva relación Iglesia-Estado. Los acontecimientos y tensiones en el interior de la Iglesia española toman la delantera y desbordan las negociaciones diplomáticas haciendo inviable el proyecto Garrigues-Casaroli.

Progresivamente el Gobierno había ido percibiendo que ya no podía contar con la colaboración de los obispos para reprimir el catolicismo progresista y el clero contestatario. La situación se había revelado claramente en relación con las campañas de solidaridad cristiana en defensa de los procesados en el juicio militar de Burgos (noviembre-diciembre 1970). Pero fue la celebración de la Asamblea Conjunta, en septiembre de 1971, la que desató todas las alarmas del Gobierno. Se advierte de inmediato la necesidad de contrarrestar esa tendencia creciente, una de cuyas conclusiones más peligrosas atañía directamente a la deslegitimación del orden nacional-católico.

¹² Este llamamiento y compromiso con la reconciliación se concretó en la famosa conclusión 34, que no llegó a obtener la mayoría suficiente: «reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos “ministros de reconciliación”».

¹³ Sobre la autocritica religiosa de los años cincuenta véase F. Montero, «Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969», *Historia del Presente*, núm. 5, 2005, págs. 41-68.

¹⁴ Como queda ampliamente documentado en los informes policiales y gubernamentales, que siguen alarmados esa deriva progresista de la Iglesia. Documentación en AGA, Cultura, Gabinete de Enlace. Cfr. P. Ysàs, *Disidencia y subversión: la lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004, cap. 5, «La disidencia eclesiástica».

El nombramiento de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal (marzo de 1972) expresa el definitivo cambio de tendencia o de «mayoría» que se venía incubando en su seno. Cambio que el Gobierno venía percibiendo con gran preocupación y alarma en numerosos informes y seguimientos de comportamientos de clérigos y obispos. En junio de 1973, una sintética «Radiografía urgente del episcopado español»¹⁵, informe privado resumen de otros muchos, levantaba acta del alcance mayoritario de la disidencia jerárquica. Un informe gubernamental amplio y muy bien elaborado que constataba el mayoritario «despegue» de la Jerarquía eclesiástica respecto del régimen en el inicio de la Presidencia de Carrero. El informe es una buena síntesis de las múltiples tensiones y conflictos producidos en muchas diócesis en los últimos dos años. Refiriéndose a un total de 78 obispos en activo, sin contar los dimisionarios, subrayaba con datos estadísticos la clara responsabilidad del nuncio Dadaglio en el cambio de tendencia del episcopado y reconocía con preocupación ese cambio de tendencia en la Conferencia Episcopal. Según su evaluación 35 obispos, un 45 por 100 del total, son calificados de progresistas. La mayoría entre los nombrados recientemente por Dadaglio, pero también lo eran algunos más «viejos», de los nombrados por los nuncios Cicognani, Antoniutti y Riberi¹⁶.

Esta radiografía parece resumir bien otros muchos informes diocesanos dispersos y el objetivo «defensivo» o contraofensivo de esta campaña gubernamental contra lo que percibe e identifica como una verdadera amenaza política. Por ello también, la radiografía pretende orientar las iniciativas de la campaña. Tras una primera parte descriptiva, sociológica, de la edad, extracción social, formación, etc., de los obispos¹⁷, la segunda parte es un análisis crítico de sus declaraciones públicas («¿De qué hablan nuestros obispos?»), a partir de un vaciado de *Ecclesia*, entre noviembre de 1968 y noviembre de 1972; y, sobre todo, de lo que denomina «reflejos públicos», es decir, la proyección o incidencia política de sus actuaciones y declaraciones de tono claramente antirrégimen:

Obispos hay que distribuyen entre sus sacerdotes alocuciones en las que la «violencia represiva» —por así decirlo— es situada al mismo nivel de la subversiva (...) No son ya muy excepcionales las actitudes de uno u otro obispo que, al amparo de su dignidad y de una situación concordataria (...) protegen acciones de sacerdotes evi-

¹⁵ AGA, Cultura, Gabinete de Enlace, 560, 30400. Documento no firmado, muy bien redactado, parece haber una sola pluma, indudablemente por encargo del MIT o de Justicia o de Presidencia; declara basarse en el vaciado de los documentos e informaciones aparecidas en *Ecclesia*, pero parece más bien la síntesis de los múltiples informes sobre obispos y sobre diócesis, dispersos en otros informes del fondo, referidos al creciente peso del episcopado progresista, a partir de 1969.

¹⁶ El informe no cita nombres, salvo Tarancón y Osés, o indirectamente se refiere al obispo de Zamora, etc. Tampoco identifica las fuentes fiables críticas, dispersas en los informes sobre obispos y diócesis.

¹⁷ «La mayor parte de ellos, 40, el 51,2 por 100, lleva en el episcopado un tiempo que oscila entre no más de seis años hasta menos de un año. Son los nombrados durante la nunciatura de Dadaglio, julio 67». El 19,2 por 100 de los «progresistas» son de los nombrados por Cicognani; el 20,6 por Antoniutti, y el 9 por Riberi (Ibíd., págs. 6-7). Es un episcopado mayoritariamente de extracción rural (82,1 por 100) y de clase media-baja y baja (64,1 por 100).

dentemente contrarias a la ley civil e incluso arriesgadamente marginales respecto a su condición eclesiástica...¹⁸

En otro apartado de la radiografía, «Líneas definitorias significativas», aporta breves fragmentos de informes-denuncias respecto de comportamientos concretos de diversos obispos, aunque sin identificar los obispos y lugares concretos. Afirmaciones abrumadoramente probatorias del compromiso y defensa de acciones directa o indirectamente contestatarias antirrégimen:

... pagó con dinero de «Caritas», una multa impuesta por la autoridad civil a un sacerdote, por homilias contra el régimen durante el estado de excepción (...) Publica una homilía ofensiva para las autoridades a raíz de una huelga laboral (...) No invita a las autoridades a los cultos.

Este elenco de comportamientos episcopales, en el que están telegráficamente todos los agravios del Gobierno respecto al obispado crítico, terminaba reconociendo con alarma el elevado número de obispos progresistas, 35 de 78, y la especial responsabilidad de Dadaglio en el nombramiento de esos obispos¹⁹. Lo que le servía para denunciar el carácter tendencioso de su política de nombramientos, así como la decisión de cambiar la mayoría en la Conferencia Episcopal, quitando el voto a los dimisionarios y dándoselo a los auxiliares. Calificaba de «golpe de mano» la decisión adoptada en la XV Asamblea de la Conferencia Episcopal.

En un breve apartado final de conclusiones, la radiografía resumía y denunciaba los «fallos» de los obispos en su acción pastoral y, finalmente, «en una vertiente —se quiera así o no— política» citaba a título de ejemplo la tolerancia o cobertura de los siguientes comportamientos políticos:

Manifestaciones de clérigos; incitación, apoyo y hasta intervención de sacerdotes en huelgas; cobijos en templos a personas o grupos que actúan al margen de la ley; la predicación con sesgo político, ajeno al evangelio; profusión de publicaciones de cariz contestatario claramente definido; intervenciones «políticas» de obispos en asuntos conflictivos, con clara implicación; abuso de privilegio del Fuero; renuncia a una concordia y colaboración positiva en actos en que interviene la autoridad civil; participación por el contrario en actos de confusa e incluso objetable filiación política y religiosa²⁰.

LA NUEVA DOCTRINA POLÍTICA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL (1972-75)

En el plano doctrinal y público la nueva posición de la Conferencia Episcopal, presidida por Tarancón, elaboró en 1972 dos documentos muy significativos del cambio, si se comparan con los emanados de la primera Conferencia en 1966 y 1967. Frente a

¹⁸ El informe transcribe fragmentos de informes críticos a propósito de situaciones diocesanas concretas como en Oviedo, Zamora, etc.; así como fragmentos de las declaraciones de Tarancón a *Sábado Gráfico* el 2 de junio de 1973.

¹⁹ En un cuadro clasifica así los obispos progresistas: el 14,3 por 100 nombrados por Cicognani, el 8,6 por Antoniutti, el 11,4 por Riberi y el 65,7 por Dadaglio, *Ibid.*, pág. 50.

²⁰ *Ibid.*, págs. 57-58.

la justificación de la Ley Orgánica contenida en el documento episcopal de 1966 («La Iglesia y el orden temporal»), que significaba una lectura restrictiva de la doctrina del Vaticano II, el documento «Iglesia y Comunidad Política», elaborado en 1972 y publicado en enero de 1973, subrayaba el principio de separación Iglesia-Estado a la vez que recordaba los requisitos morales de un orden político justo según la doctrina conciliar de *Gaudium et Spes*. Por otra parte, frente al cuestionamiento del «compromiso temporal» y del colaboracionismo con otras militancias, contenidas en las orientaciones sobre la Acción Católica, en marzo de 1967, que provocaron la crisis de la ACE, unas nuevas orientaciones sobre el apostolado seglar publicadas en noviembre de 1972 reconocían la validez y la legitimidad del compromiso político-social, tal como lo habían practicado los Movimientos especializados de AC hasta la crisis de 1966²¹.

El editor de los documentos del episcopado español, posteriormente secretario de la Conferencia Episcopal, Jesús Iribarren, registra el cambio notable de lenguaje y de orientación que significaron estos dos documentos de 1972. Pero sobre todo interesa detenerse en el análisis del más significativo y programático de la nueva etapa, «Iglesia y Comunidad Política». Gestado y elaborado cuidadosamente en los últimos meses de 1972, y seguramente conocido por el Gobierno, era un motivo más para la queja gubernamental ante una Iglesia «desagradecida». Es en diciembre de 1972 cuando Carretero recuerda a la Iglesia y a la opinión pública los servicios y apoyos financieros que la Iglesia recibía del presupuesto del Estado, pero el documento sobre «Iglesia y Comunidad Política» apareció en enero de 1973. El texto significaba la explicación y aplicación de la doctrina política del Vaticano II al caso de España; y, por tanto, proponía de forma bastante explícita una nueva relación Iglesia-Estado basada en la autonomía recíproca y el respeto común a los derechos y libertades básicas dentro de un régimen pluralista y, por tanto, democrático. Era la doctrina opuesta a la defendida por la CEE en 1966. Significaba la deslegitimación del orden político vigente y de los intentos de renovación del Concordato sobre la base de la confesionalidad. Daba alas a los sectores católicos críticos con el régimen; y por la misma razón provocaba más aún el rechazo y la resistencia de los sectores tradicionales, que veían confirmada la teoría de la conspiración «progresista» contra la España católica: los Guerrilleros de Cristo Rey, la Hermandad Sacerdotal, la revista *Iglesia-Mundo*.

El documento consta de dos partes claramente distintas. Una primera parte de afirmación de principios generales que incluía una revisión de actitudes erróneas, la defensa del pluralismo de compromisos políticos, la legitimidad del ejercicio de la «denuncia profética» y los márgenes en los que debía desarrollarse la actuación de los sacerdotes. En la segunda parte, el documento presentaba en concreto los criterios a que debía obedecer la revisión del Concordato que se estaba negociando. El punto de partida sería la doble renuncia del Estado (al derecho de presentación) y de la Iglesia (al fuero eclesiástico). Los obispos ofrecían así la renuncia al fuero:

Los obispos españoles, teniendo en cuenta que, aún después de haber sido mitigado este privilegio, subsiste cierto trato de favor para los clérigos y religiosos en relación con los presuntos delitos no directamente ligados con su misión de ministros del

²¹ Todos los documentos publicados en J. Iribarren (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, BAC, 1974; y también en *Documentos de la Conferencia Episcopal española, 1965-1983*, Madrid, BAC, 1984, con una interesante introducción de Iribarren.

Evangelio, nos pronunciamos a favor de la renuncia completa al mismo. Sólo quisiéramos añadir que de aquí no podría deducirse que la autoridad del Estado sea competente para definir si los ministros de la Iglesia, cuando ejercen su ministerio, y más particularmente el de la predicación, actúan o no de conformidad con el Evangelio²².

Respecto al derecho de presentación, cuya renuncia pedían respetuosamente a las autoridades del Estado, lo señalaban como la clave del conflicto:

Es precisamente el ejercicio de tal privilegio el que, en momentos de dificultad para las pacíficas relaciones entre la Iglesia y el Estado, contribuye en mayor medida a hacerlas complejas y enojosas e incluso a confundir a buena parte de nuestro pueblo en relación con los límites que separan las respectivas competencias de una y otro²³.

Además de esta renuncia recíproca a los dos privilegios, el documento dedicaba sendos apartados a otros temas claves de la negociación concordataria como «la ayuda económica a la Iglesia, los derechos de la Iglesia en materia de enseñanza, y la presencia de obispos y sacerdotes en las instituciones políticas de la nación». En relación con esto último afirmaba taxativamente:

Consideramos que la participación de eclesiásticos en los mencionados órganos de decisión política no responde ya ni a los criterios pastorales de la Iglesia ni a las exigencias de una sana colaboración entre ella y el Estado²⁴.

La publicación del documento colectivo «Iglesia y comunidad política», expresión doctrinal (oficial y pública) y justificación del despegue de la CEE respecto al modelo nacional-católico, provocó la recriminación pública de Carrero, recordando a la Iglesia los favores recibidos. La recriminación, antes de la publicación del documento pastoral, pero conociendo ya su contenido, trataba de moderar o frenar el texto. La carta que el ministro López Bravo presentó a Pablo VI en la conflictiva audiencia de enero de 1973 era la lista de agravios.

IGLESIA-ESTADO. EL CONCORDATO IMPOSIBLE²⁵

Paralelamente a este proceso más o menos público, en un plano más discreto se agotaban los reiterados proyectos de negociación de un nuevo Concordato. El análisis de los intentos frustrados de negociación de un nuevo Concordato, desde los primeros proyectos del embajador en la Santa Sede Antonio Garrigues (en 1968) hasta los del ministro Cortina (1974), son un buen test para valorar las relaciones Iglesia-Estado en el tardofranquismo y discutir la hipótesis de la transición de la Iglesia antes de la Transición. En la evolución del proceso hay que distinguir las siguientes etapas o intentos.

²² «Iglesia y Comunidad Política», J. Iribarren (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español...*, ob. cit., págs. 547-548.

²³ *Ibid.*, pág. 548.

²⁴ *Ibid.*, pág. 552.

²⁵ Para todo este apartado seguimos la pormenorizada narración de P. Martín de Santa Olalla, *La Iglesia que se enfrentó a Franco...*, ob. cit.

Una primera fase, 1969-1971 protagonizada fundamentalmente por el embajador Garrigues y el secretario de Estado Casaroli, que llegan a elaborar un proyecto de Concordato *ad referendum*, al margen de la nunciatura y de la Jerarquía española. Ya a lo largo de 1970 la Conferencia Episcopal (CEE) y la nunciatura reclaman opinar sobre el contenido del proyecto. Y en la plenaria de la CEE de febrero de 1971 (presidida por Tarancón por enfermedad de Morcillo) se cuestiona la oportunidad y la orientación del proyecto, considerado preconiliar. Las conclusiones e informes de los obispos españoles son trasladados personalmente por Tarancón al Vaticano en la primavera de 1971. Las tensiones provocadas por la celebración de la Asamblea Conjunta (septiembre 1971) y los intentos de descalificación contribuyeron a enconar más la oposición de intereses entre la CEE y el Gobierno (y su proyecto de negociación del Concordato). Antes de su relevo en Roma el embajador Garrigues aconsejaba al Gobierno una denuncia unilateral del Concordato como punto de partida de una nueva negociación. Pues la renuncia de facto al «derecho de presentación» (el único privilegio del Estado vigente en el Concordato) que implicaba la denuncia del Concordato, no significaba ninguna pérdida real, habida cuenta del deterioro real de su aplicación. El nombramiento de Tarancón como presidente de la CEE reforzó la nueva línea crítica. La segunda parte del documento «Iglesia y Comunidad Política» (enero 1973) resumía los criterios de una nueva relación Iglesia-Estado, contraria al espíritu que inspiraba el proyecto de negociación del Concordato. La tensa audiencia del ministro de Exteriores, López Bravo, con Pablo VI en enero de 1973 refleja el grado de tensión en la relación Iglesia-Estado, especialmente como consecuencia del documento de la CEE, y el fracaso definitivo del proyecto Garrigues-Casaroli. Durante algunos meses la situación quedaría paralizada o bloqueada.

Un segundo impulso a la negociación del Concordato lo dio la gestión de López Rodó como ministro de Exteriores del Gobierno del presidente Carrero en la segunda mitad de 1973. En el otoño de ese año logró un importante acuerdo con Casaroli, marginando a la nunciatura y la CEE. Pero la fuerte reacción de sectores de la Iglesia progresista (con la benevolencia y comprensión de algunos obispos), motín de los curas encarcelados en Zamora, encierro en la nunciatura y en el seminario de Madrid, refleja uno de los momentos de máxima tensión entre la Iglesia y el Estado, y en el interior de la Iglesia, acerca de cuál debería ser la nueva relación. Un mes después, el asesinato de Carrero Blanco alteró por completo las cosas, también en este terreno. Es difícil especular sobre qué habría ocurrido con el proyecto de Concordato si el Gobierno Carrero hubiera continuado. Probablemente habría prosperado.

Un tercer intento de negociar el Concordato lo impulsó el ministro Cortina en el último Gobierno de Franco. A pesar de la incertidumbre sobre el postfranquismo y de la debilidad y ambigüedad del Gobierno Arias, entre la apertura y el control, por unos meses, antes de la primera enfermedad de Franco (marzo 1974), pareció que se establecían unas bases sólidas de un futuro Concordato. Unas bases en la línea diseñada por los anteriores proyectos, pero planteadas con criterios más «diplomáticos» o menos «confesionales». El perfil menos confesional o militante de los agentes de la negociación (el ministro Cortina, el director general de política exterior José Luis de los Arcos y el embajador Fernández Valderrama) parece propiciar un nuevo clima. Pero de nuevo la «inteligencia» entre Exteriores (Cortina) y Casaroli chocó con la resistencia de Tarancón, cuyo liderazgo en la CEE se había reforzado notablemente. Según la percepción de la diplomacia española, los intentos sinceros de Casaroli se veían frenados por las directrices de Pablo VI, siguiendo los criterios de la Conferencia Episcopal.

Frente a la argumentación de la diplomacia española y del sector minoritario de la Conferencia (el primado de Toledo Marcelo González) que esgrimía las ventajas de negociar con un régimen católico, bien dispuesto a seguir reconociendo privilegios en vez de esperar la incertidumbre de la Monarquía postfranquista (argumento que parecía «hacer mella» en la diplomacia vaticana), la posición de Tarancón y de la CEE es que no valía la pena negociar con un régimen tan provisional y débil un acuerdo probablemente efímero, además de ajeno al espíritu del Concilio.

En todo el largo proceso negociador desde el proyecto Garrigues-Casaroli hasta las últimas negociaciones con Cortina se revelan recurrentemente los mismos obstáculos, protagonizados por los mismos agentes. En el Vaticano parece haber una doble posición. La favorable al acuerdo, representada por Casaroli; y la más matizada del secretario de Estado Villot, del propio Pablo VI (cuya posición evoluciona en contacto con la realidad española a partir de las informaciones directas que recibe de Tarancón), y la más claramente resistente al concordato que representa Benelli. En la percepción gubernamental española Benelli es el eje de la conspiración de la Iglesia contra el régimen. En la Iglesia española, Tarancón y la nueva mayoría de la CEE, ya a lo largo de 1971, pero especialmente a partir de marzo de 1972, se oponen de diversas maneras a la negociación de un Concordato preconiliar, especialmente por lo que significaría de expresión pública de un nuevo respaldo o legitimación de la Iglesia a un régimen, condenado ahora por la nueva doctrina política del Vaticano II.

El tiempo histórico, el agotamiento del régimen por el asesinato de Carrero y la enfermedad de Franco jugaron a favor de la posición taranconiana y en contra de los proyectos gubernamentales que, por su parte, en 1974-75 también especulaban con la enfermedad de Pablo VI y un posible giro en la orientación de la Iglesia postconciliar en caso de fallecimiento del Pontífice.

Pero paralelamente al boicot (o al «dar largas») a la negociación, la Iglesia en las diversas conversaciones y negociaciones de las cuestiones concretas (enseñanza, financiación) estaba poniendo las bases de los futuros acuerdos de 1976 y 1979. La cuestión de fondo es si, más allá de los obstáculos políticos tradicionales que estaban ligados a la propia pervivencia de Franco, los términos de las negociaciones anteriores a noviembre de 1975 no se prolongaron en los acuerdos de 1979. Es decir, ¿qué hay de continuidad y cambio en la relación Iglesia-Estado anterior y posterior a 1975? Los revisionistas de la Transición pactada, críticos de los acuerdos Iglesia-Estado de 1979, que interpretan como una aplicación reduccionista del principio constitucional del Estado aconfesional y laico, tienden a subrayar la continuidad básica del status privilegiado de la Iglesia de Franco en el régimen democrático. La pervivencia de la escuela católica, la garantía de la enseñanza de la religión en la escuela, la financiación y en general la deferencia y el reconocimiento del peso social y moral de la Iglesia en diversas expresiones avalarían esta interpretación. Sin embargo, esta versión no tiene en cuenta el grado real de enfrentamiento y tensiones entre la Iglesia institucional (el taranconismo) y los últimos gobiernos de Franco. Un enfrentamiento que, más allá de las adaptaciones exigidas por los nuevos tiempos eclesiales y políticos, afectaban a la misma naturaleza fundacional del régimen; y así era interpretado por el máximo exponente de la crítica gubernamental, Carrero Blanco. Aunque es verdad que la denuncia y la crítica virulenta al taranconismo procedía principalmente de los medios políticos y eclesiales más integristas como *Fuerza Nueva*.

El taranconismo no se comprende bien si no se tiene en cuenta la reacción que provocó en el seno mismo de la Iglesia y del catolicismo español. Una reacción que tiene que ver mucho con la cuestión política de fondo: la deslegitimación del régimen nacional-católico, de la unidad nacional y católica tal como la definía el Concordato; pero también con todo lo que significaba la aplicación del conjunto de la doctrina y las reformas eclesiales del Vaticano II. La interpretación y la aplicación de su doctrina dividió a la Iglesia y los católicos españoles hasta el riesgo de la escisión. ¿En qué medida la información gubernamental exagera y manipula esa división intentando aprovecharla en su beneficio, o refleja una tensión real entre dos tipos de Iglesia, de obispos, de clérigos, de seglares, que tienen sus respectivos órganos de expresión?

Por otra parte no se trataba sólo de dos bandos o tendencias, pro y anticonciliares, sino de una gama mucho más amplia y matizada. El propio Tarancón en sus *Confesiones* tiende a subrayar su posición «intermedia» o transaccionista, entre una Iglesia nacional-católica, anticonciliar, vuelta al pasado, la de la Hermandad Sacerdotal, y otra «progresista» que demanda ya un Vaticano III. Todo ello reflejo peculiar español de la polémica desatada en todo el mundo católico por la aplicación del Vaticano II. Pues la fase final del franquismo y el comienzo de la Transición coincide con el tiempo de la «crisis del catolicismo postconciliar»²⁶.

La variedad y el pluralismo de las posiciones católicas se aprecia bien, por ejemplo, en un número monográfico de la revista *Iglesia Viva* en el que se publicaron las respuestas de diversos sectores del catolicismo español, desde la Hermandad Sacerdotal a las Comunidades de Base pasando por los Cursillos de Cristiandad, el Opus Dei y los Movimientos de Acción Católica, a un cuestionario previamente elaborado por la redacción. Una valoración crítica de esas respuestas, a cargo de Enrique Freijo, señalaba los límites de ese pluralismo²⁷.

En medio de esa situación plural el arbitraje de Tarancón se manifiesta claramente, por ejemplo, en el episodio de la Asamblea de Vallecas. En sus *Confesiones* subraya Tarancón su difícil papel de mediador prudente; mientras que el obispo auxiliar Iniesta, por su parte, reivindica el valor y la necesidad de la posición defendida por la Iglesia «democrática» de Vallecas²⁸.

El abanico de posiciones quedaría más claro desde el inicio de la Transición política en la multiplicidad de declaraciones y juicios cristianos que fueron acompañando las distintas fases del proceso. Diferencias entre los documentos colectivos de la Conferencia Episcopal, necesitados del máximo consenso, y los de algunas comisiones episcopales o de algunas regiones episcopales; y, en el campo secolar, entre por ejemplo las declaraciones públicas de «cristianos por el socialismo» o de la Acción Católica Obrera y otras organizaciones conservadoras²⁹.

²⁶ Un buen estudio de la crisis en el catolicismo francés, aplicable a otros lugares, es el de D. Pelletier, *La crise catholique. Société et politique en France, 1965-1978*, París, Payot, 2002.

²⁷ E. Freijo, «El pluralismo imposible», *Iglesia Viva*, núms. 35-36, 1971, págs. 513-528.

²⁸ V. Enrique y Tarancón, ob. cit., págs. 751-813; A. Iniesta, *Memorandum*, Bilbao, Desclee, 1989.

²⁹ Véase J. I. Calleja, *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, Vitoria, Eset, 1988.

En ese contexto plural brilla más el liderazgo de Tarancón y su política pastoral como árbitro y mediador, como definidor de la posición de la Iglesia española, la más correcta y conveniente, fiel al espíritu del Vaticano II, frente al cambio político: una posición sustancialmente definida ya en 1971-72, confirmada ya en el proceso de Transición, desde la famosa «homilía de los Jerónimos» (noviembre 1975) hasta la aprobación, con algunos matices de la Constitución de 1978, y finalmente, la negociación paralela de los acuerdos de 1976 y 1979.

En las *Confesiones* Tarancón se reconoce sobre todo como «puente» o mediador entre posiciones extremas, dentro y fuera de la Iglesia. Aun siendo una valoración *a posteriori*, desde la perspectiva de la «Transición consumada», se ajusta bastante bien al significado real, histórico, del papel que jugó. Además del encargo, el impulso y el apoyo recibido desde arriba (Pablo VI) y de sus propias convicciones sobre la validez y la oportunidad del proyecto, sus cualidades y habilidades personales contribuyeron al éxito de su tarea. La caracterización biográfica que de él hace uno de sus más estrechos colaboradores, su obispo auxiliar Echarren, coincide bastante con lo que se desprende y subyace en las *Confesiones*. La valoración de otro de los principales «mediadores» de la pre-Transición, Ruiz Jiménez, en el libro de homenaje que coordinó, sintetiza muy bien su papel protagonista en la operación de la reconciliación³⁰. Reiteradamente en sus *Confesiones* Tarancón se sitúa como punto medio entre la derecha y la izquierda, propiciador del diálogo en el interior de la Conferencia Episcopal con la «minoría» que lidera en parte el primado Marcelo González; intentando el diálogo y el pacto con personajes tan alejados de su posición como Carrero. Mediador en el proceso de celebración de la Asamblea Conjunta y, sobre todo, en el de la Asamblea cristiana de Vallecas, en la que se ve confrontado a derecha e izquierda. La autoexplicación de esta posición intermedia se expresa en el respeto que manifiesta al conjunto de su trayectoria eclesial y vital desde la época nacional-católica hasta su «conversión» en el Concilio. Su nueva posición proconciliar no le lleva a renegar de su pasado ni a menospreciar a los que se resisten al cambio.

³⁰ Ramón Echarren, «El cardenal Tarancón, presidente de la Conferencia Episcopal», AAVV, *Homenaje al cardenal Tarancón, 1907-1994*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1997, págs. 128-216; J. M. Javierre, «Si somos hijos del Cardenal Tarancón», *ibid.*, págs. 13-95.